

الوحي والتأويل عند ابن رشد وسبينوزا*

علي الشنوفي

لقد كان سبينوزا على علم بالفلسفة الإسلامية من خلال ابن ميمون - وبما أن ابن ميمون القرطبي، وضع، في علاقة الوحي بالتأويل نظرية رشدية النزعة - فلا بد أن نفترض أن نقد سبينوزا لنظرية ابن ميمون وتأثيره بها. هو نقد - غير مباشر لمذهب ابن رشد وتأثر به، بشكل أو بآخر.

على أننا لا نرمي من وراء هذه المقارنة المقتضة بين موقف ابن رشد وسبينوزا من الوحي والتأويل، إلى ربط صلات تاريخية، ونريد أن نتحاشى الوقوع في منهج التأثير والتأثير وارجاع فضل سبينوزا إلى التراث الإسلامي. أو احياء التراث الإسلامي براء سبينوزا - بل القصد من هذه المقارنة هو إثبات المشكلات المشتركة والحلول الرشدية والسبينوزية، التي قد تكون متشابهة أحيانا ومختلفة أحيانا أخرى. فقد تكون هناك مواقف عقلية واحدة للفكر الحر بالنسبة للدين وقد تظهر أبنية النص واحدة بالنسبة للقراءة العقلية لها.

فنحن إزاء موقفين فلسفيين عقلانيين من الوحي والتأويل يدفعاننا إلى التساؤل عن قيمة النظرة العقلية إلى الوحي - خاصة والأمر يرتبط بمفكرين ثوريين، يرجع الفضل إلى الأول في أنه بلور أهم اشكالية في الفلسفة الإسلامية، ويرجع الفضل إلى الثاني في تشكيل أهم ثورة فكرية في تاريخ النقد الديني المعاصر. لقد أخذ ابن رشد على عاتقه أهول اشكاليات الفلسفة الإسلامية، وهي اشكالية التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، وحاول معالجتها بصفة تقنية ومن جميع جوانبها وأفرد لها كتاباً مستقلاً وهو فصل المقال (1) ونجد سبينوزا يعبر هذه المسألة نفس الاهتمام ويخصها بحثاً مطولاً في رسالة اللاهوت والسياسة - ونحن لا نكاد نعثر في تاريخ الفكر على كتابين اهتما اهتمام فصل المقال والرسالة في اللاهوت والسياسة بهذه الاشكالية وبذلا ما بذلاه من جهد في سبيل إيجاد حلول كاملة ومرضية لها.

ولنتمكن من إبراز علاقة كل من هذين الموقفين بالوحي والتأويل يمكن أن ننطلق من بعض الصفات العامة لكل من هاتين النزعتين العقلانيتين حتى ولو أدى التحليل فيما بعد إلى إعادة

* مداخلة قدمت في الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني (30 أفريل 1979) بتونس نشره كما هو باستثناء إصلاح الأخطاء التي وردت في النشرة الأولى له.

النظر فيهما، ثم نتعرض بعد ذلك إلى مكانة الوحي عندهما ونتساءل أخيراً عن قيمة هذه المكانة وحقيقتها إزاء التأويل.

١ - الصفات العامة لعقلانية ابن رشد وسبينوزا :

- لقد أشاد ابن رشد، أكثر من الفلاسفة الإسلاميين الذين سبقوه بالعقل وبقدرته على إدراك المعرفة اليقينية - ولقد وضع سبينوزا نسفاً فلسفياً أراد به إخضاع لعقلانية كلية، حتى أنه يفسر كل الظواهر تفسيراً لا يترك أي مجال للصدفة وأي ثغرة للخوارق.

- ويعتبر ابن رشد أن الفلسفة ينبغي أن تكون سابقة على كل المعارف الأخرى ويضعها في مكانة «ملكة العلوم». وهذه فكرة يونانية تمسك بها فيلسوف قرطبة كما تمسك بها الديكارتيون.

- على أن مفهوم الفلسفة عند سبينوزا يختلف اختلافاً كبيراً عن مفهومها عند ابن رشد من ناحية علاقة النظر بالعمل. فابن رشد يأخذ بالفكرة الهيلينية التي تعتبر الفضيلة النظرية أساس الفضيلة العملية وترجع هذه لتلك. أما سبينوزا فهو يفرق بين النظر والعمل ويجعل لكل واحد منهما ميداناً مستقلاً وذا قيمة ذاتية. وهذا اختلاف سوف يكون له أثر كبير في موقف ابن رشد وسبينوزا من علاقة الوحي بالتأويل.

- ويعتمد النظر عند كل من ابن رشد وسبينوزا على منهج عقلي محدد. فابن رشد يعتمد على المنطق البرهاني ويستعمله في ميادين جديدة، غير الميادين الأرسطية، وأهمها الدين والتشريع. أما سبينوزا الذي يتخلى تماماً عن المنهج الأرسطي فهو يركز على المنهج الهندسي ويؤلف فيه بين نظريات هوبس التكوينية والاستدلال الاقليدي. وسبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي أورد هذا المنهج في ميادين جديدة، لم يهتم بها ديكارت، مثل ميداني الدين والسياسة.

- فكل من ابن رشد وسبينوزا يركز إذن على عقلانية تعود أصولها إلى ميدان العلم والبحث وتأخذها الفلسفة كمنهج مثالي لتحاول على ضوئها تنظيم وفهم حقول فكرية جديدة وخطيرة وتكون بذلك ثورة نظرية هامة جداً.

- وكل من ابن رشد وسبينوزا يعتقد أن هذا المعيار العقلي، أو هذا المنهج العلمي المثالي يوصلنا إلى حقيقة مطلقة ويقين كامل. فابن رشد يؤكد باستمرار أن التصديق الحاصل على البرهان يأتي بالضرورة، أي أننا لا نستطيع نفيه أو قبوله كما نريد، لأنه يفرض نفسه بنفسه علينا، وهذا يدل على أن قيمة الحقيقة عنده تقاس بالمنهج الذي تتولد عنه هذه الحقيقة لا باليقين الذاتي. ونجد سبينوزا يعتقد نفس الشيء تقريباً إذ يبين أننا عندما نرتقي إلى الضرب الثاني من المعرفة، أي الاستدلال - نتمكّن من المعاني الصادقة وهي يقين بذاتها - إذ لا تتعلق صدقها بأي علاقة خارجية - ولا يستطيع الذهن الحاصل على المعنى الصادق أن يشك فيه أو يطلب ضماناً له (عكس ما قال به ديكارت) فالحقيقة إذن تقوم في «صفة ذاتية» للمعنى نفسه وتتولد عن المنهج الاستدلالي الذي يمكننا من استنتاج شيء من شيء آخر

كاستنتاج العلة من المعلول أو المعنى الغمض من المعنى الواضح.
والعقل لا يدرك الأشياء في الزمان، كما تدركها الخيلة، بل
في صورة الأبدية. والفرق بين المعرفة بالعقل والمعرفة بالخيلة
يلعب دورا أساسيا في علاقة التأويل بالوحي عند ابن رشد
وسبينوزا.

- هذه هي أهم الصفات العامة للعقلانية الرشدية
والسبينوزية. وهي تجعلنا نقر مبدئياً أن هاتين الفلسفتين
تعتمدان اعتماداً كلياً على العقل ولا تتركان أي مجال لدونه في
المعرفة الحقيقية. فكيف يمكنهما أن تعبرا إهتماماً للوحي ؟

1- المستوى الأول في تحليل الوحي عند ابن رشد :
لنفهم موقف ابن رشد من الوحي ينبغي أن نذكر بالموقف
الساقد عند الفلاسفة الاسلاميين حول هذه المسألة، وأول من وضع
الوحي موضع البحث الفلسفي هو بلا ريب الفارابي - ويعتقد
الفارابي أن الاتصال بالعقل الفعال يمكن أن يحصل عن طريقين :
طريق العقل والنظر وهو طريق الفلسفة، وطريق الخيلة والالهام
وهذه هي حال الانبياء - فكل الهامات الانبياء وكل ما ينقلون
إليها من وحي منزل أثر من آثار الخيلة - ولهذا يعتقد الفارابي
أن ميزة النبي الأولى هي أن تكون له مخيلة تمكنه من الاتصال
بالعقل الفعال - وعن طريق هذه المخيلة الخصبة يصل النبي إلى
إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي. ويبين الدكتور إبراهيم
مذكور أن الفارابي لا يفرق تفريقاً جذرياً من هذه الناحية، بين
النبي والفيلسوف.

حقاً أن الفيلسوف يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل
الفعال وعن طريق التأمل، بينما النبي يصل إلى ما يصل إليه
بالمخيلة فقط - وهذا قد يوهننا أن الفلسفة أسمى من الوحي -
لكن الفارابي « لا يهتم كثيراً أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة
الفكر أو بواسطة المخيلة، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً،
فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إليها منه، بل
بالأصل الذي أخذت عنه » (2).

ونجد ابن رشد يأخذ بمجمل هذه النظرية الفارابية في
الوحي والنبوة رغم أنه يضيف إليها بعض الآراء الخاصة به. فهو
يرجع الوحي كما يرجعه الفارابي وابن سينا إلى المخيلة. ويقففي
عدة مواضع من كتبه وخاصة في التهافت موقفاً محايداً للفارابي
وابن سينا ومفنداً لاعتراضات الغزالي عليهما. بل ويصرح أن
هذه النظرية في الوحي، وأن تكن من صنع فلاسفة الاسلام
وحدهم فهي مقبولة في جملة (3) ويقر بأننا ما دما نسلّم بأن
الاتصال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه، فلا غرابة أن يكون
تفسير النبوة بضرب من هذا الاتصال أي بالمخيلة الخصبة.

وبجانب اضعاف هذه الميزة المنهجية للوحي نجد ابن رشد
يفرد مسائل وميادين للوحي دون العقل - فهو يصرح بأن هناك
أموراً يعجز العقل عن معرفتها، ولا بد لمعرفة أن نرجع إلى
الوحي الذي جاء متمماً لعلم العقل فإن « كل ما عجز عنه العقل
أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي » (4). وهذه الأمور التي

يعزّ على العقل إدراكها هي أمور من «الضروري علمها حياة الإنسان ووجوده وسعادته» (5). ونرى ابن رشد يكرر رأيه هذا في موضع آخر، حين يذكر أن الفلسفة تعنى بمعرفة ما جاء به الشرع، فإن أدركته كان ذلك أتم المعرفة والآن «أعلنت بقصور العقل الانساني عنه، وأن هذا مما يدركه الشرع وحده» (6).

والأمور التي لا يكتفى العقل بنفسه في معرفتها تتلخص في معرفة الله، والسعادة والشفاء الانساني في هذه الحياة الدنيا وفي الحياة الأخرى، ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشفاء: «ان هذه الأمور لا تتبين كلها أو معظمها إلا بوحي، أو يكون تبينها بالوحي أفضل» (7).

هكذا يعير ابن رشد إهتماما خاصا بالوحي فهو يميزه بطريق معين للوصول إلى الحقيقة، بل ويجعل الوحي أحيانا يتجاوز العقل ويدرك أموراً لا تقدر الفلسفة على إدراكها. والسؤال الذي نطرحه، ونأمل الإجابة عنه هنا، هو كيف نوفق بين عقلانيته التي بدت لنا مطلقة وبين هذا الموقف من الوحي هل يمكن أن يقع ابن رشد في تناقض؟ لكن علينا أولاً أن نتعرض إلى موقف سبينوزا من نفس المسألة وثانياً أن نذكر بمبادئ التأويل العامة عند الفيلسوفين لكي يتسنى لنا في النهاية الإجابة عن مثل هذه الأسئلة بالنسبة لابن رشد وسبينوزا معاً.

2 موقف سبينوزا :

ينقد سبينوزا نقدا جذرياً الأفكار السائدة عن الوحي، ويبين أن الأنبياء لم يكونوا علماء بل أهل خيال خصب - وهذا يعني أن لهم الضرب الأول فقط من المعرفة، أي المعرفة الحسية، وهو طريق لا يؤدي إلى معرفة نظرية حقيقية - بل ونجد سبينوزا يقر بأن فكرة الوحي مثل فكرة المعجزة تبدو مستحيلة وأن هذه وتلك تفترضان وجود إرادة الالهية حرة وقادرة على خرق قوانين الطبيعة وتوقيفها. ويعتقد أن فكرة الدين الموحى بهذه الصفة ناتجة عن نظرة تشبيهية لله. لكن سبينوزا لا يقف عند هذا النقد فهو يعطي مكانة كبرى للوحيو لكنه تفسيرا مغايرا للتفسير السائد - يؤكد سبينوزا في رسالة اللاهوت والسياسة بأننا عندما نتفحص الكتب المقدسة نجد أن الله قد أوحى للأنبياء بالكلام أو بالصور الحسية أو بالوسيلتين معاً. وهذا يعني أن النبوة لا تتطلب ذهنًا كاملاً بل خيالاً خصباً - وقد توهمنا هذه الفكرة أن المعرفة المتأتية عن الوحي هي أقل قيمة من المعرفة المتأتية عن العقل، بما أن الضرب الأول من المعرفة أي المعرفة الحسية دون المعرفة العقلية، غير أن هذا الضرب له قيمة إيجابية خاصة في ميدان الدين - ولا نستطيع فهم ذلك إلا إذا أبرزنا الهدف الحقيقي لرسالة اللاهوت والسياسة - فميزة هذه الرسالة بالمقارنة بكتاب الأخلاق هي أن سبينوزا يهتم فيها أساساً بطرق النجاة والخلاص وخاصة بخلاص الأغلبية الساحقة من البشر الذين لا تقدر الفلسفة على خلاصهم - ويصرح سبينوزا بإيجابية الوحي قائلاً: «وقبل أن استمر في بحثي أود أن أنبه مرة أخرى بأنني لا أقل أبداً من منفعة الكتاب المقدس أو

الوحي، إذ لا يستطيع النور الفطري، أن يبين لنا أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص، بل أن الوحي وحده هو الذي يخبرنا بأن ذلك لا يتم إلا بفضل إلهي خاص يند عن فهم العقل، ومن ذلك يتضح أن الكتاب يقدم عزاء كبيراً للناس، إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين تستطيع فئة ضئيلة للغاية من البشر أن تصل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل، وعلى ذلك فلو لم تكن لدينا شهادة الكتاب، لتملأنا الشك في خلاص السواد الأعظم من الناس» (8). وبما أن الله يهدف في الكتاب المقدس إلى خلاص السواد الأعظم من الناس ويأمرهم بسلوك مذهب مرضي في الحياة وفي كنف العدالة والاحسان فإنه في هذا الكتاب يعتبر ضعف البشر فيكفهم تعاليم يسيرة - وميزة الأنبياء تكمن في أن لهم قدرة فائقة على الاقناع تمكنهم من حمل الذين لا يستطيعون الوصول إلى درجة الأفكار الواضحة والتميزة، على اعتناق عقيدة يسميها سبينوزا «عقيدة تاريخية». ورغم أن هذه الطريقة تبقى على مستوى الحس والظاهرة الخارجية فهي تبدو إنعكاساً صحيحاً للأفكار العقلية الثابتة، المتأتية عن طريق النور الفطري. رفسبينوزا يؤكد أن الوحي يوصلنا إلى اليقين، وأن هذا اليقين كاف للخلاص وإن كان أخلاقياً أكثر منه عقلياً (9). بل إن سبينوزا يولي الوحي في عدة حالات قيمة أكبر من قيمة العقل، وتجعله لا يقارن بهذا الأخير ولا يخضع له - والنص التالي دليل على هذا: «إن المعرفة الإلهية تتعدى حدود المعرفة القطرية ولا يمكن تفسيرها بقوانين الطبيعة الإنسانية من حيث هي كذلك» (10). فالوحي إذن معرفة يقينية يوصلها الله للإنسان عن طريق النبي الذي يبلغها للبشر بتعبير يوازي مقدرتهم على الفهم. ذلك أن مهمة النبي هي صياغة الوحي، أي المعاني الصرفة بأسلوبه وطريقته وحسب مستوى فهم العامة. وبما أن الأنبياء أدركوا ما أدركه بمخيلتهم، أي بالكلمات والصور الذهنية فقد تجاوزوا معرفة الأشياء بالحدود العقلية، وعبروا عنها بالرموز والأمثلة، كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المتفق مع طبيعة الخيال.

هكذا يقف سبينوزا من الوحي ويوليه مكانة هامة إذ يبين أنه يمكننا من الوصول إلى اليقين وأنه خصيصاً يصل بالجمهور الأعظم من الناس إلى الخلاص - ولا يسعنا هنا إلا أن نضع نفس السؤال الذي وضعناه لابن رشد وهو كيف نوفق بين هذا الموقف من الوحي وبين نزعة سبينوز إلى العقلانية المطلقة؟ لكن قبل الإجابة عن هذا لنا أن نقارن موقف سبينوزا بموقف ابن رشد من الوحي.

لقد رأينا كيف يرجع ابن رشد طريق الوحي للوصول إلى اليقين إلى المخيلة، مخيلة الأنبياء الخصبة - وها نحن نجد سبينوزا يقر بنفس الشيء تقريباً - وسواء كان لنظرية سبينوزا أصل إسلامي من خلال ابن ميمون أم لا (11). فإن ذلك لا ينفي وجه الشبه بينهما وبين نظرية الفلاسفة المسلمين في النبوة - صحيح أن سبينوزا لا يتحدث عن صلة مخيلة النبي

بالعقل الفَعَال أو عن سبب الرؤى كما يفعل الفارابي وابن سينا لأن العصر لم يعد الفَعَال أو عن سبب الرؤى كما يفعل الفارابي وابن سينا لأن العصر لم يعد عصر الثقافة الأرسطية، ولكنهم يتحدثون وخاصة ابن رشد، على ثنائية الحقيقة أو بالأحرى عن ثنائية التعبير عن الحقيقة : الحقيقة الفلسفية التي تعتمد على النظر العقلي وتتنجس إلى الخاصة والحقيقة النبوية التي تعتمد على الخيال وتتنجس إلى العامة (12) - وذلك أيضا رأي سبينوزا. والفرق الهام الوحيد الذي يجعل سبينوزا أحد رواد التفكير الحديث، أو بالأحرى التفكير الغربي الحديث، هو أنه يفصل بكل وضوح وبصفة قارة النظر عن العمل ويميز الوحي عن العقل تمييز اليقين الأخلاقي عن اليقين المعرفي النظري. وهذا راجع إلى عدة أسباب سوف نذكرها في نهاية مقارنتنا، وأهمها أن ابن رشد قد أخذ بالفكرة الهيلينية التي تفوق النظر على العمل وتخضع هذا لذلك.

3 - المستوى الثاني في تحليل الوحي وعلاقته

بالتأويل عند ابن رشد :

يقر ابن رشد في بداية فصل المقال أن الشريعة توجب التفلسف ويستنتج من هذا المنطلق وجوب التماس تأويل ما لا يتفق من النصوص الدينية مع النظر العقلي لأن من المقطوع به حسب ابن رشد أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم والعقل (13). وترتكز ضرورة التأويل على إنقسام الشريعة إلى ظاهر وباطن والسبب في هذا الانقسام، أي في وجود نصوص دينية تتطلب التأويل لمعرفة المعاني الحقيقة المرادة منها، ووجود نصوص أخرى لا تتطلب التأويل، أي السبب في انقسام الشريعة إلى باطن وظاهر هو اختلاف الناس في الفطر والعقول ومن ثم اختلافهم في الوسائل إلى فهم وإدراك من جاءت به الشريعة. والناس بسبب هذا الاختلاف ثلاث طوائف متفاوتة : الخطابيون وهم الجمهور الأعظم الذين لا يطبقون الوصول إلى التأويل الصحيحة والذين عليهم الإيمان بظواهر النصوص وما ضرب لهم فيها من رموز وأمثال. وأهل الجد ومنهم أهل الكلام الذين وإن ارتفعوا عن العامة وفهموا أن هناك نصوص من القرآن لا يمكن أن تأخذ على ظاهرها، لم يتمكنوا من وضع تأويل صحيحة ويقينية لهذه النصوص. وأخيرا البرهانيون بالفطرة وبالحكمة الذين يصلون إلى المعاني الصحيحة بالتأويل العقلية. ونرى أن ابن رشد وهو يؤكد أن التأويل ضروري لخير الدين والفلسفة معا، يعني بوضع قواعد يبين بها حسب تعبيره « ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز... » (14) ويضع تحفظات هامة لتأويل النصوص القرآنية. ويمكن أن نبوب هذه التحفظات إلى ثلاث أصناف.

(1) على مستوى التأويل نفسه :

إذا كان التأويل يختلف عادة عن التفسير بل ويقابله لأنه لا

يرمي أساسا إلى الشرح اللغوي، فإن ابن رشد يؤكد أن التأويل ينبغي أن لا يخل ببلغة العرب، ويقرب هكذا بين تأويله والتفسير اللغوي - وهذا يدل على مدى سعيه في المحافظة على النص الديني.

ب) على مستوى الذي يؤول :

وهذا أهم تحفظ يؤكد عليه ابن رشد باستمرار، ذلك أنه يعتبر أن الفلاسفة وحدهم، أي أهل البرهان وحدهم، لهم الكفاءة الحقيقية في وضع التأويل الصحيحة للنصوص الدينية - المختلف فيها - ويذكر ابن رشد في فصل المقال (15) ثلاث معايير هامة لمعرفة من لهم هذه الكفاءة : عمق النظر وصحة العقيدة والأخلاق السامية.

ج) على مستوى المادة المؤولة :

يقرر ابن رشد أن هناك عدة نصوص دينية ينبغي أن تأخذ على ظاهرها ومن طرف جميع الناس، بما فيهم الفلاسفة. ويقول في هذا الصدد : « هناك ظاهر في الشرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر » (16). بل ونجده يلج على أن النصوص التي تستلزم التأويل، يكون التأويل فيها تأويل لصيغة وجود الشيء فقط لا لوجود الحقيقة المعبر عنها. فمسألة الحياة الآخوية مثلا حقيقة لا يستطيع أي تأويل الشك فيها ودور التأويل يقتصر على البحث في صيغة الحياة الآخوية ليس إلا. وهذا نص ابن رشد صريحا في هذا التحفظ : « وذلك إذا اعترف بالوجود في صفة المعادلا وجوده إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود وإنما كان عد الوجود في هذه كفرا لأنه في أصل من أصول الشريعة » (17). وهذا قد يشير إلى أن ابن رشد يميل غالبا إلى اعتبار الخلافات والنزاعات بين الشريعة والفلسفة اختلافات ونزاعات شكلية أساسا ولهذا يمكن حلها بالتأويل.

II علاقة التأويل بالوحي :

1 - عند ابن رشد :

بعد أن رأينا المكانة التي يوليها ابن رشد للوحي وبعدها تعرضنا إلى مبادئ التأويل العامة عنده ، كيف نوفق بين الوحي والتأويل ؟ ذلك أنه إذا كان ابن رشد يرى ضرورة الوحي « رحمة لجميع الناس » وإذا كان في تحديد الصلة بينه وبين العقل يجعل هذا أقل مقدرة في ادراك الحقائق على ما يوخز من النصوص التي استشهدنا بها لبيان هذا الرأي من مناهج الأدلة و تهافت التهافت، إذا كان الأمر هكذا، فماذا نفهم بمقارنة هذه النصوص بما جاء في هذه المشكلة ذاتها في فصل المقال خاصا بعلو النظر العقلي وبقدرته على الوصول لكل ما جاءت به الشريعة من حقائق وتعاليم، وبأن الوحي يبين لجمهور في رموز وأمثال ، الحقائق التي يدركها عقل الفيلسوف خالصة مما تكتسبه من تلك الرموز والأمثال، وبأنه لهذا قد انقسم الشرع الى ظاهر هو هذه الأمثال المضروبة لتلك الحقائق الخفية وإلى باطن، وهي هذه الحقائق التي لا يصل إليها إلا أهل البرهان ؟ (18). هل وقع ابن رشد هكذا في تناقض ؟ هل نعتد أساسا على نصوص التهافت في فهم موقف

ابن رشد من الوحي ونفترض أن له بجانب نزعته العقلية نزعة أخرى غير عقلية تجعل العقل يخضع في بعض المسائل إلى الوحي ؟ أم هل نقول بصفة مجملّة أن موقف ابن رشد يتلخص في أن الوحي والعقل مصدرهما الله ولهذا لا يمكن لهما أن يتناقضا مع أننا عمليا وبمقارنة سريعة بين كل هذه النصوص نلاحظ تناقضا قد يكون ظاهريا لا أكثر ؟

في الحقيقة هدف ابن رشد في فصل المقال يختلف عما يرمي إليه في مناهج الأدلة وتهافت التهافت. ولقد كتب ابن رشد فصل المقال لغرض واحد، هو كما يدل عليه اسمه بيان أصلة بين الشريعة والحكمة ومحاولة التوفيق بينهما. على حين على أنه كتب مناهج الأدلة لتفحص فيه عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها «ونتحرى في ذلك كله قصد الشارع...» - أما تهافت التهافت فهو لا يتعرض لمسألة التوفيق بصفة مباشرة ولا يحللها تحليلا مستقلا. إذن ينبغي أن نركز أساسا على فصل المقال الذي يعالج علاقة الوحي بالنظر ويقتصر عليها، وهكذا نستطيع تقريب النصوص الأخرى منه - فالتهافت لا يحيد كثيرا عن فصل المقال بما أنه يعتبر النبوة طبيعية تماما ويقول بأن الوحي يكون عن الله بتوسط العقل الفعال. فابن رشد إذن لم يحد عن نزعته العقلية أمام هذه المشكلة الخطيرة رغم أنه يعيب على الفلاسفة الذين سبقوه تصريحهم بالتأويل إلى العامة. وهذه فكرة رشدية قارة ينبغي الاعتماد عليها لفهم كنه موقف ابن رشد من الوحي في علاقته بالتأويل - حقا أن نصوص مناهج الأدلة وتهافت التهافت تجعل أحيانا الوحي فوق العقل وهذا قد يوهنا بأن رشد قد صار غير عقلي لكن يمكن فهم هذه الظاهرة والتقليل من حدة الاختلاف الذي تبعث عليه المقارنة السريعة لهذه النصوص. وهذه هي بعض افتراضات نأمل أنها تساعدنا على حل هذه المسألة.

- نحن لا نعتقد مثل قوتبيه أن ابن رشد وضع هذه الآراء في الوحي خوفا واحتياطا من رجال الدين. قد يكون لهذا العامل دور في تفسير موقف ابن رشد من الوحي، لكن تفسير قوتيه يبقى خارجيا.

- علينا أن نبحث عن الجواب في مذهب ابن رشد نفسه وأن نستمدّه من جوهر تفكيره. ونحن نلاحظ أن الفكرة الرشدية القارة والتي يتمسك بها صاحبها أشد التمسك هي وجوب تقسيم الناس إلى فئات مختلفة حسب استعداداتهم ومقدرتهم في الفهم. وهذا يعطينا إمكانية تفسير العقلانية التي تبدو كاملة أحيانا ومتحفظة أحيانا أخرى. فكان ابن رشد يبدو غير عقلي لكن فقط عندما يتعلق الأمر بالعامة الذين لا يطبقون النظر والبرهان.

- ومهما كان الأمر فإن عقلانية ابن رشد لا يمكن أن تفهم على ضوء المنظور الغربي للعقلانية فبينما العقلانية الغربية تأمن بالعقل المطبق وبالعقل وحده تأمن العقلانية الإسلامية بإمكانية العقل مع الشرع على بعض المستويات على الأقل - خاصة وأن ميزة الدين الاسلامي نفسه أنه لا يقف ضد العقل، بل يؤكد

عليه غالباً. ولهذا نجد الطابع الغيبي لحقائق العقيدة غير حاد في الاسلام، إذ الحقائق الرئيسية التي جاءت في القرآن حقائق لا تتجاوز في معظم الأمور قدرات العقل الانساني - ولذلك تظهر محاولة التأويل عند ابن رشد، أي محاولة استخراج جوهر الوحي بمجهود عقلي محاولة إسلامية بحثه قل أن تؤدي إلى نفي محتوي الوحي، بل تهدف أساساً إلى توطيده. فالجو الإسلامي جو خاص يمتاز بتداخل العقيدة بالعقل، ذلك لأن الاسلام والفلاسفة الذين فكروا في إطاره، يعطي قيمة لليقين النظري ويجعل هذا اليقين ممكناً بما أنه لا يهتم كثيراً بالطابع الغيبي.

- ولهذا يميل ابن رشد غالباً إلى اعتبار أن الحقيقة واحدة وأن الاختلاف شكلي أساساً - فهو يؤكد أن الاختلاف بين الحكمة والشريعة اختلاف في التعبير عن الحقيقة لا في قيمة الحقيقة ذاتها. وهذا نص صريح في هذا المعنى : «لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان العليم صنفين تصوراً وتصديقاً ... وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً البرهانية والجدلية والخطابية وطرق التصور إثنان إما الشيء نفسه وإما مثاله وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وإنحاء طرق التصور ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية والجدلية .. ومنها ما هي خاصة ولأقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبية الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق ...» فإبن رشد لا يعطي أسبقية لحقيقة فلسفية ما على حقيقة دينية ما بل يعطي أسبقية للتعبير الفلسفي الأدق والذي يعرف الشيء بذاته على التعبير الديني الرمزي فقط لنفس هذه الحقيقة.

وهكذا نفهم ميزة عقلانية ابن رشد كما نفهم التحفظات الهامة للتأويل عنده. فالتأويل يبين لنا :

أولاً : ميزة الطريق التي يستعملها الوحي للوصول إلى اليقين وهي طريق المخيلة واستعمال الأسلوب الرمزي.

ثانياً : وجود أمور لا يقدر العقل على فهم كنهها ويكننا الوحي وحده من أراكها.

ثالثاً وأخيراً : أن خلاص السواد الأعظم من البشر يتم عن طريق الوحي.

2. عند سبينوزا :

يورد سبينوزا المنهج الهندسي في النقد التاريخي للكتب المقدسة ويعتبر أن ليس هناك فرق من هذه الناحية بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني والنقد التاريخي سابق عنده على الايمان بالمصدر الالهي للكتاب المقدس، وهو الضامن لصحته من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الالهي وتحتاج إلى تحقيق تاريخي مضبوط. وهكذا يرفض سبينوزا وجه النظر المحافظة التي تثبت المصدر الالهي قبل تطبيق قواعد المنهج

التاريخي، إذ تكون مهمة النقد في هذه الحالة تبرير محتوى الكتاب، بما فيه من خلق جماعي، وأساطير دخيلة من البيئات المجاورة.

ويعتبر سبينوزا أن التفسير ليس حكراً على فئة معينة، بل يؤكد أن لك فرد الحرية المطلقة في أن يفسر ما يشاء، وفي أن يأمن ويتصور العقائد كما يريد، وفي أن يفسر الكتاب على مستوى فهمه، إذ أن الكتاب نفسه قد دون على مستوى فهم العامة، وطبقاً لآراء الأنبياء ومعتقدات الرواة. ويتعمد سبينوزا في تأويله للكتاب المقدس على المبدأ «البروتستاني» «الكتاب وحدة». ولذلك نراه يملأ الرسالة بالشواهد النقلية من الكتاب المقدس نفسه ولا يضيف على أقوال الأنبياء شيئاً. ويقترح لتفسير النص الديني استعمال منهج تفسير الطبيعة أي الاعتماد على الملاحظة والتجربة، وعلى جمع المعطيات اليقينة، ووضع الفروض واستخلاص النتائج.

ويتضمن البحث التاريخي خطوات ثلاث :

(أ) معرفة خصائص وطبيعة اللغة التي دوت بها أسفار الكتاب المقدس، والتي تحدث بها مؤلفوها، وبذلك يمكننا معرفة معاني النصوص حسب الاستعمال العرفي لها. ويعترف سبينوزا بأن المعرفة باللغة العبرية القديمة أمر صعب لكنه أمر ضروري.

(ب) جمع النصوص وفهرستها في موضوعات رئيسية، حتى يمكن استعمال النصوص التي تتعلق بنفس الموضوع مرة واحدة. يجب إذن تحويل الكتب المقدسة إلى معاجم مفهرسة، حتى يسهل استعمالها حسب الموضوع، كما يمكن تبويب الآيات حسب الوضوح والغموض، فتوضع الآيات الواضحة معاً والمتشابهة معاً. لكن الوضوح هنا يعني فهم النص حسب السياق، وليس حسب العقل، لأن مهمة التفسير هي فهم النص، لا معرفة الحقيقة.

(ج) معرفة الظروف والملابسات التي كتبت فيها الرواية وهو أمر صعب لكنه ضروري، ولا بد من القيام بمجهود أكبر لمعرفة هذه الظروف.

وبعد القيام بهذه الخطوات الثلاث من البحث التاريخي، يبدأ سبينوزا في دراسة فكر الأنبياء ويبين أن التعاليم الدينية تعاليم أخلاقية يمكن فهمها بسهولة أي يمكن علم معاني الآيات عن يقين، ذلك أن التعبير عنها يتم بأكثر الألفاظ شيوعاً وبساطة لأن الهدف الوحيد منها هو الخلاص. وعلى هذا لا يتطلب منهج التفسير إلا النور الفطري الذي يقتضي استنباط الأشياء الغامضة من الأشياء الواضحة.

III - نقد نظرية ابن ميمون (وابن رشد) في التأويل والعلاقة الحقيقية بين الوحي والتأويل :

يرفض سبينوزا منهج موسى ابن ميمون الذي يعتبر أن لأغلب النصوص الدينية معاني عديدة، قد تكون متعارضة، ويكون أصوبها، حسب، أكثرها اتفاقاً مع العقل، فإذا تعارض العقل مع النقل، أي مع المعنى الحرفي للنص. وجب تأويل النص. ويقر

سبينوزا عكس ابن رشد وابن ميمون أنه لا ينبغي إخضاع النص لشيء آخر غير النص، أي لا ينبغي أن نستخرج فلسفة ما، فلسفة أرسطو مثلاً من النص، أي لا ينبغي تأويل النص تأويلاً مجازياً، حتى يتفق مع العقل، أن أعتقد إخراج أسرار الإلهية مدعاة، بنم في الحقيقة عن أوهام وخيالات لا مبرر لها. «فنحن إذن نرفض طريقة ابن ميمون بوصفها طريقة فاسدة، ممتنعة ولا فائدة منها» (19). هي طريقة «فاسدة» حسب سبينوزا لأن ابن ميمون مثل ابن رشد تماماً، يعتقد أن الحقيقة الآتية من الكتب المقدسة لا يمكن أن تكون في تناقض مع الحقيقة الفلسفية وهذا يؤدي به إلى القيام بالتأويل المجازي للنصوص التي لا تتماشى مع الحقائق الفلسفية. وهذا هو عين الفساد «فلو كانت هذه الطريقة صالحة، لكان على العامة، الذين هم في أغل الأحيان جاهلون بالبراهين، أو عاجزون عن الاضطلاع بها، ألا يسلموا بشيء يتعلق بالكتاب المعتمدين على سلطة المتفلسفين أو على شهادتهم، ولكان عليهم بالتالي أن يفترضوا أن الفلاسفة معصومون عن الخطأ في تفسيرهم للكتاب. وهذا يعني افتراض وجود سلطة كنيسية أخرى وكهنوت جديد ... وهو أمر يثير سخرية العامة أكثر مما يبعث في نفوسهم الاحترام» (20). وهذا فساد بالنسبة للدين والفلسفة معاً : بالنسبة للدين لأن نصه ومعانيه لا تحترم، ولأن الجمهور يبعد بتعسف عن الكتاب والوحي، وبالنسبة للفلسفة كذلك لأنها تتجمد في سلطة توكيدية وتضع ما هيئتها النقدية الحقيقية. يعتقد سبينوزا أن هذا الفساد يرجع أساساً إلى خلط ابن ميمون وأمثاله، بين الفلسفة والدين وإلى محاولات التوفيق التحكيمية، فالدين حسب سبينوزا لا يرمي إلى المعرفة النظرية ولا يريد أن يبرهن على الأشياء أو أن يفسرها بجودها، بل يهدف إلى حمل البشر على الطاعة.

وهذه نقطة الاختلاف الأساسية بين موقف ابن رشد وموقف سبينوزا من علاقة الوحي بالتأويل، فاسبينوزا يولي مكانة هامة للوحي ويبين أن التأويل العلمي الصحيح يميز الوحي عن العقل أو الدين عن الفلسفة، عكس ما اعتقده كل من ابن رشد وابن ميمون. ذلك أن غاية الفلسفة هي الحقيقة ولهذا تختلف عن الإيمان الذي غايته الطاعة. وتقوم الفلسفة على مبادئ وأفكار صحيحة وتستمد من الطبيعة وحدها، وتعرف بالنور الفطري فقط. وإذا كان أسلوب الفلسفة هو العقل الذي يدرك الأشياء على ما هي عليه، فإن أسلوب الإيمان هو التخيل الذي يهدف إلى التأثير في النفوس. ولذلك يترك الإيمان لكل فرد الحرية في أن يتفلسف كما يشاء، حتى في موضوع العقائد. وهذا عكس ما اعتقده ابن رشد في وجوب إبعاد العامة عن التأويل. ويضيف سبينوزا أن التفسير المجازي «لا فائدة منه» بالنسبة للفلسفة لأن الحقائق التي يستخرجها ابن رشد وابن ميمون من الدين لا تضيف على الحقائق التي تصل إليها الفلسفة أو الاستدلال، أي قيمة نظرية جديدة، لأنها ترتبط بتعاليم أخلاقية لا بالمعرفة العلمية أو الفلسفة. زد على ذلك أنهما (أي ابن رشد وابن ميمون)

يؤولان باسم العقل، تأويلا تحكيميا النصوص الدينية ويجبرانها على الاتفاق مع أفكارهما المسبقة ونظريات أرسطو الطاغية عليهما.

لهذا يتخلى سبينوزا عن منهج ابن رشد وابن ميمون يؤكد ، ضدهما ، على ضرورة احترام لنص الديني وتفسيره بالاعتماد على النص وحده ، أي بدون إخضاعه لأي فلسفة . ولا يكون ذلك حسب إلا إذا احتفظنا دائما على المعنى الذي جاء في النص مهما كان غموضه ومهما لم يتماش مع العقل : « وعلى الرغم من كون المعنى مناقضا للنور الفطري ، فإنه إذا لم يكن يتعارض على نحو قاطع مع المبادئ والمعطيات الأساسية التي تستمدّها من التاريخ النقدي للكتاب ، فمن الواجب الاحتفاظ به (أي بالمعنى الحرفي) » (20).

* * *

هكذا ينطلق سبينوزا من نفس إشكالية الفلسفة الإسلامية ويتحدث عن العلاقة بين الدين والفلسفة . وهكذا يعبر هذه الاشكالية إهتماما مستقلا ويفرد إليها بحثا مطولا مثل ابن رشد ويعالجها على غرار فيلسوف قرطبة من جميع جوانبها . وهكذا يعتمد ، مثله ، على منهج علمي بحث لحل هذه الاشكالية . تعترف عقلانيته ، مثل اعتراف عقلانية ابن رشد ، بمكانة كبرى للوحي ، بل يميز سبينوزا وتماما مثل ابن رشد ، الوحي بطريق خاص للوصول إلى اليقين ، وهو طريق الخيلة أو التعبير الرمزي على تعاليم الدين . ولقد رأينا أن أرجاع النبوة إلى الخيلة الخصبة فكرة إسلامية ظهرت عند الفارابي واعتنقها ابن رشد ثم تمسك بها سبينوزا أخيرا .

يؤدي التأويل ، عند ابن رشد وسبينوزا إلى الاقرار بأن تعالم الشرع موجهة أساسا إلى العامة . صحيح أن ابن رشد يلج على انقسام الشرع الى ظاهر وباطن وبالتالي إلى ضرورة التفريق الكلي بين الفئات المتفاوتة في الفهم من البشر ، صحيح أنه لا يسمح للعامة بحرية التأويل ، لكنه انتبه الى أن هدف الشرع هو خلاص السواد الأعظم من البشر وهذا هو الهدف الذي ترمي الى إبرازه رسالة اللاهوت والسياسة صحيح أن ابن رشد يؤول تأويلا مجازيا النصوص الدينية ويريد أن يبرهن بذلك على افاق الدين مع الفلسفة ، لكنه لم يغال غلو المعتزلة في إخضاعهم النص الديني إلى العقل ، والتحفظات الهامة التي رأينا ابن رشد يؤكد عليها في التأويل ، دليل على ذلك - زد على ذلك أن ابن رشد كان على شيء من الحق في اعتباره أن الاسلام لا يتنافى مع العقل - وهذه الميزة للدين الاسلامي لم يهتم بها سبينوزا الذي عالج الكتب المقدسة الأخرى .

صحيح أن سبينوزا يمتاز عن ابن رشد بمبدئين وهما :
أولا : ضرورة احترام النص الديني والأخذ به وحده ومعالجته على ضوء النقد التاريخي لا على ضوء فلسفة ما .
ثانيا ضرورة الفصل بين العمل والنظر وأرجاع الدين إلى العمل وبالتالي إعتبار كل محاولة في التوفيق بين الدين

والفلسفة أو الوحي والعقل «فأسدة ولا فائدة منها» لا للفلسفة ولا للدين.

لكن ابن رشد وسبينوزا، إلى جانب التشابه الذي ظهر بينهما على عدة مستويات، يشتركان في وقفتهما العامة إزاء الدين وهي وفقة الفكر الحر الذي يأبى الآن يضع الدين موضع النقد.

الهوامش

- [illegible]